موت اختیاری در رساله ی الاصول العشره شیخ نجم الدین کبری

پدیدآورده (ها) : جوانمردی ادیب، علیرضا؛مظاهری، عبدالرضا
فلسفه و کلام :: خردنامه صدرا :: تابستان 1394 - شماره 80 (علمی-پژوهشی/ISC)
از 95 تا 116
آدرس ثابت : https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/1081581

موت اختیاری در رسالۀ الاصول العشره شیخ نجم الدین کبری

علیرضا جوانمردی ادیب،* دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی
عبدالرضا مظاهری، استاد عرفان اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی

چکیده

در نظر شیخ نجم الدین کبری «حیات حقیقی»، همان «حیات معنوی» است؛ حیاتی که برون رفت از ظاهر بسوی باطن، فنا شدن در حق و بقا یافتن به بقای او، و نیز بازیافتن حق است در هر آنچه که رنگ و نامی از هستی و زندگانی دارد. وی که از جمله پیران طریقت است، با توجه به یافته‌های خویش در این حیات معنوی به نگارش رسالۀ الاصول العشره پرداخته تا به دستگیری و ارشاد سالکین بپردازد. او در این رساله با بهره‌گیری از آموزه‌های وحیانی و نیز بکارگیری سنت پیامبران و اولیای حق، دستور العملهایی را برای سالکینی که قصد دست یافتن بدین مرتبه از زندگانی را دارند، وضع نموده و طریقۀ مختار خویش را «طریقۀ شطار» نامیده که بر پایۀ «موت اختیاری» است و دارای اصول دهگانه توبه، زهد، توکل، قناعت، عزلت، ذکر، توجه، صبر، مراقبه، رضا میباشد.

موت اختیاری سالک از «توبه» آغاز میگردد؛ این اصل نه تنها «سر آغاز تولد ثانی» است بلکه «شرط لازم ادامۀ حیات معنوی» نیز هست، بدین نحو که سالک پس از ادای حق هر مقام، تا رسیدن به مقام توحید حقیقی از هر منزل و مقامی بوسیلۀ توبه بدر خواهد شد. چنین سالکی که توانسته با عنایت حق تعالی و ارشاد پیر طریقت و نیز کوشش خویش «تولد ثانی» بیابد، پس از پیمودن منازل و مقامات معنوی متخلق به اخلاق الهی میگردد و در اوج این حیات به «مقام وصول و فنای در حق» که بالاترین معنا از معنای توحید است، دست می‌یابد.

اساس بودن «موت اختیاری» در این رساله، علاوه بر اذعان ابتدایی شیخ، بخوبی از اصرار وی در خلال توضیح اصول دهگانه با واژه «خروج» و نیز مقایسۀ این نحوه خروج با «موت طبیعی» پیداست، لذا در پیوند موت اختیاری بعنوان اساس طریقۀ شطار با اصول دهگانه میتوان گفت که شیخ نجم الدین براساس آموزه‌های رسالۀ الاصول العشره نه‌تنها از یک موت و تولد اختیاری بلکه از چندین موت و تولد اختیاری دیگر متناسب با هر منزل و مقام سخن بمیان آورده است.

کلید واژگان

نجم الدین کبری — الاصول العشره
طریقۀ شطار — موت طبیعی
موت اختیاری — تولد ثانی

---

*.Email:javanmardiadib@yahoo.com(نویسندۀ مسئول)

تاریخ دریافت: ۹۳/۱۱/۵ تاریخ تأیید: ۹۴/۳/۱۶

مقدمه

شاید نتوان در «مقام عمل» از این منظر که «انسانیت انسان بسته به مقدار اندیشه و تجربهٔ اوست که در زندگانی وی نمایان میشود»، تفکیک چندانی میان اندیشه و تجربه او از یکسو و زندگانی او ــ بعنوان مجلای ظهور اندیشه‌ها و تجربه‌هایش ــ از سوی دیگر نهاد؛ ولیکن در «مقام نظر» میتوان گفت: هر انسانی بحکم اندیشه ــ آگاهانه و نا آگاهانه ــ نگرشی از زندگانی را نزد خود حاضر دارد که به زندگانی وی معنا بخشیده و چگونه زیستن را پیش روی او قرار میدهد.

این نگرش متافیزیکی انسانها ـ فارغ از مقدار بهرهٔ معرفتی آنها ـ نسبت به خویش و جهان پیرامونی، سازندهٔ نوع «جهانبینی»[1] آنهاست و اذعان به وجود یا عدم وجود جهانبینی از سوی افراد، تأثیری در تحقق آن نخواهد داشت. شباهتها و تفاوتهای موجود در میان جهانبینیهای انسانها به عوامل مختلفی ــ از قبیل: ژنتیک، مسائل فردی و روانی، احساسات، ادراکات علمی و هنری، اعتقادات، نحوهٔ تعلیم و تربیت و نیز شرایط محیطی و اجتماعی و غیره ــ برمیگردد که نقش اساسی و بنیادینی در شکلگیری نگرش آنان نسبت به خود و جهان پیرامونشان دارد.

بر همین اساس، معنای زندگانی با توجه به اینکه انسان در چه سطح و پایگاهی از آن است، متفاوت میگردد. چه بسیار انسانهایی هستند که بنابر دلایل مختلف، توان دستیابی به سطحی فراتر از ظاهر محسوس زندگانی را ندارند و معنایی که از آن به ذهنشان متبادر میگردد در همان سطح ظاهری و حسی است.

از نظرگاه عرفان اسلامی، معناداری زندگانی رابطهٔ تنگاتنگی با باطن آن دارد. «ظاهر زندگانی» ــ همانگونه که از کلمهٔ «ظاهر» برمی‌آید ــ حکایت از آن جنبه‌یی از زندگی دارد که نزد عموم انسانها بدون تأمل آنچنانی، ظاهر و حاضر است؛ ولی «باطن زندگانی» ــ همانگونه که از لفظ «باطن» برمی‌آید ــ برای ظهور و حضور یافتن به تأمل و ژرف‌اندیشی و دریافت حقایق پس پردهٔ ظاهر نیاز دارد.

بطور کلی، میتوان نگرش انسانی به پدیدارهای طبیعی جهان را در قالب دو دسته بیان نمود: دستهٔ نخست نگرش انسانهایی است که ــ بنابر هر توجیهی ــ بر این باورند که «پدیدارهای طبیعی، حقیقتی فراتر از آنچه مینمایند، ندارند» و دستهٔ دوم نگرش افرادی که ــ بنابر هر توجیهی ــ بر این باورند که «پدیدارهای طبیعی، حقیقتی فراتر از آنچه مینمایند، دارند»[2].

براساس نگرش دوم، یکی از طرق دستیابی به حقیقت و باطن پدیدارها همان «طریقهٔ عرفان» در سنت اسلامی است. عرفا در میان مظاهر الهی «انسان» را ـ با توجه به کرامت و عنایتی که خداوند نسبت به وی در مقایسه با سایر مخلوقاتش نشان داده[3] و از روح خویش در او دمیده[4] و او را بصورت خود آفریده[5] ــ دارای جایگاه ویژه‌یی میدانند[6]. قدر

---

۱. ر.ک: دادبه، **کلیات فلسفه**، ص۱۲ــ ۹.

۲. هرکدام از ایندو نگرش کلی را نیز میتوان با توجه به عواملی از قبیل ابزار و منابع معرفتی بکار گرفته در آنها، به نگرشهای خاصی تقسیم نمود که از حوصلهٔ این مقال بیرون است.

۳. اسراء، ۷۰: «وَلَقَدْ كَرَّمنا بَني آدَمَ وَحَمَلناهُم فِي البَرِّ والبَحرِ وَرَزَقناهُم مِنَ الطَّيِّبات وَفَضَّلناهُم عَلَى كَثيرٍ مِمَّن خَلَقنَا تَفضِيلا».

۴. حجر،۲۹؛ ص، ۷۲: «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ».

۵. حدیث: «خلق الله آدم علی صورته» (ر.ک: صدری‌نیا، **فرهنگ مأثورات متون عرفانی**، ص ۲۳۱).

۶. برای اطلاع از شواهد نقلی بیشتر رجوع کنید به: ابراهیمی دینانی، **اسماء و صفات حق**، ص۲۷۴.

و منزلت این جایگاه در کلام الهی آنجاکه او را «خلیفهٔ خود بر روی زمین» خوانده[۷] و نیز در این کلام منظوم و منسوب به امیرالمؤمنین (ع): «أتزعم أنّک جرم صغیر و فیک انطوی العالم الأکبر»[۸] بخوبی نمایان است.

بدینسان، از نگاه عرفای اسلامی، انسان با در نظر گرفتن همین جایگاه منحصر بفردش در میان مظاهر الهی، قابلیت ظهور و بروز تمامی اسماء و صفات الهی و نیز رسیدن به اوج حیات معنوی که همان «قرب الهی» یا «توحید و فنای در حق» است را دارا میباشد. اهمیت اندیشه و نگرش عرفانی ــ بیش از هر چیز دیگر ـ در تأکیدی است که بر «مقام معنوی انسان» دارد، بدینسان که او را از حد موجودی پایبند نیازهای زیستی و شرایط مادی بس فراتر برده، به چشم موجودی برخوردار از ارجی معنوی و خدایی به او مینگرد[۹].

عرفان اوج کوششهای انسان را در «سازندگی معنوی» میداند. از اینرو «انسان را چون جلوه‌یی از «هست مطلق» و موجی از «دریای جان» میبیند و بر آنست که او را بخود آورد تا از «پندار» روی بگرداند و به «حقیقت» رو نماید»[۱۰]. اگر «فیلسوف خواندن» شخصی که از نظریات فیلسوفان مطلع است ولیکن خود را به «هنر اندیشیدن» نیاراسته، جایز نباشد؛ بطریق اولی «عارف خواندن» شخصی که تنها بوسیلهٔ آگاهی صرف از طریق مطالعهٔ کتب عرفانی به شناختی دربارهٔ عرفان دست یافته اما خود را به «هنر زیستن عارفانه» نیاراسته نیز جایز نمیباشد، چراکه «راه عرفان، راه سیر است، نه درس؛ و اگر درسی هم در میان باشد، درس اهل نظر[۱۱] است؛ آنهم به اشارتی»[۱۲].

بدینسان، دانستن صرف عرفان نظری برای دریافت معنای واقعی عرفان که اساس آن بر پایهٔ

انسان عارف، انسانی است که با «عنایت حق» و «هنرمندی خویش» توانسته چشمهٔ آب زندگانی را در جان خویش کشف کند و با شهود لحظه بلحظه، آن را بیش از پیش در حیات معنوی خویش جاری سازد، بنحوی که پی‌درپی از آن چشمه بنوشد و مست شود، بدون اینکه احساس سیرآبی به وی دست دهد و مدام طالب نوشیدن جام دگر است، چراکه ساقی (حق تعالی) خود، چشمه است.

«تجربه و چشیدن» استوار گردیده، کفایت نمینماید بلکه برای درک دقیق و درست آن، «زیستن» لازم است. پیمودن طریقهٔ عرفان تنها برای انسانی میسر است که آگاهی و عمل را سرلوحهٔ حیات معنوی خویش قرار داده باشد. «آگاه گردیدن» از حقایق پدیدارهای طبیعی (علم الیقین) تنها هدف عارف نیست بلکه زمینه‌یی است برای «نگریستن» به پدیدارها از زاویهٔ حقایق آنها (عین الیقین) و چه بسا «وصول» به سرچشمهٔ حقایق پدیدارها، یعنی حق تعالی (حق الیقین).

انسان عارف، انسانی است که با «عنایت حق» و «هنرمندی خویش» توانسته چشمهٔ آب زندگانی را در جان خویش کشف کند و با شهود لحظه بلحظه، آن را بیش از پیش در حیات معنوی خویش جاری

۷. بقره، ۳۰: «إِنِّی جَاعِلٌ فِی الْأَرْضِ خَلِیفَةً».

۸. میبدی یزدی، **شرح دیوان منسوب به امیر المؤمنین علی بن أبی طالب (ع)**، ص ۴۵۵.

۹. نقیب زاده، **نگاهی به فلسفه آموزش و پرورش**، ص۸۷.

۱۰. همان، ص۸۲.

۱۱. تلقین و درس اهل نظر یک اشارتست
گفتم کنایتی و مکرر نمیکنم
(حافظ، **دیوان اشعار**، ص۲۹۰).

۱۲. نقیب زاده، **نگاهی به فلسفه آموزش و پرورش**، ص۸۲.

سازد، بنحوی که پی‌درپی از آن چشمه بنوشد و مست شود، بدون اینکه احساس سیرآبی به وی دست دهد و مدام طالب نوشیدن جام دگر است، چراکه ساقی(حق تعالی) خود، چشمه است.

عارف بر آن است که «شناسایی حقیقی» همانا بینش ذات هستی است و اینگونه شناسایی نه از راه استدلال و سنجش منطقی بلکه از راه دریافتی درونی و گونه‌یی روشن‌شدگی (اشراق) که نتیجهٔ عنایت خدایی است،[13] ممکن میگردد[14]. ابزار معرفتی عارف بیش از هر چیز دیگری «قلب» اوست که بواسطهٔ تخلیه، تحلیه و تجلیه، مظهر تجلی حق گردیده و فیض مدام حق در آن تابیدن گرفته است. بدینسان، عارف در این طریقهٔ معرفتی از کثرت پدیدارهای طبیعی بسوی حقایق آنها و از حقایق پدیدارها بسوی حقیقت یگانهٔ آنها سفر نموده و در «وحدت آن» فنا میگردد، بطوریکه خود و همهٔ پدیدارها را تجلی اسماء و صفات حق میداند که فاقد هستی مستقلند. اوج این شناسایی در محو شدن انسان عارف است.

شیخ نجم‌الدین کبری از جمله عرفای اسلامی است که با بهره‌گیری از آموزه‌های وحیانی و نیز بکارگیری سنت پیامبران و اولیای حق دستور العملهایی را برای سالکین این طریقه معرفتی بیان نموده است تا در پرتو تزکیه و تصفیهٔ نفس بتوانند قلب خود را مجلای تابش حقایق پدیدارها قرار دهند.

شرح حال اجمالی شیخ نجم الدین کبری

وی بسال ۵۴۰ هـ، در خیوق از توابع خوارزم دیده بجهان گشود. شوق دانش اندوزی او را به سفرهای دور و نزدیک واداشت. شیخ گوید: «گشایش و بخشایش مرا از چهار تن شد: اول شیخ روزبهان الوزان المصری، دوم شیخ بابا فرج تبریزی، سوم شیخ عمار یاسر بدلیسی، چهارم شیخ اسماعیل قصری»[15].

شیخ را مریدان فراوانی بود که تنی چند از ایشان با داشتن درایت و کرامت و آثار ذیقیمت، از مفاخر و بزرگان صوفیه بشمار آمده‌اند؛ همچون: سعدالدین محمد بن مؤید حموی (متوفی ۶۵۰هـ)؛ و سیف‌الدین باخرزی (متوفی ۶۵۸هـ).

او بهنگام هجوم وحشیانه تاتارها به ایران ــ از جمله خوارزم ــ قریب به هشتاد سال داشت که به مقابله با آنها پرداخت و سرانجام در دهم جمادی الاولی سال ۶۱۸ هـ به درجه رفیع شهادت نایل گشت[16].

سلسله منتسب به شیخ نجم‌الدین کبری به «سلسلهٔ کبرویه» مشهور است که در زمان حملهٔ مغول، بویژه در مشرق ایران، رونق فراوان داشت و مشایخ آن در عهد خوارزمشاهیان و ایلخانان، از خراسان و ماوراءالنهر تا شام و آسیای صغیر، در نشر و ترویج این طریقت کوشیدند[17]. اغلب خلفای سلسلهٔ کبرویه به تشیع منسوب یا مربوط شده‌اند[18]. سلسلهٔ کبرویه در زمان جانشین میرسید علی همدانی، یعنی خواجه اسحاق خَتَلانی (مقتول در ۸۲۶ هـ)، دارای انشعاباتی شد؛ میان دو تن از مدعیان جانشینی، یعنی سید محمد نوربخش (متوفی ۸۶۹ هـ) و سید عبدالله بُرزش‌آبادی[19] (متوفی حدود ۸۹۰ هـ)،

---

۱۳. این همه گفتیم لیک اندر بسیچ

بی‌عنایات خدا هیچیم، هیچ

(مولوی، **مثنوی معنوی**، دفتر اول، بیت ۱۸۷۸).

۱۴. نقیب زاده، **نگاهی به فلسفه آموزش و پرورش**، ص۸۶.

۱۵. کربلایی تبریزی، **روضات الجنان و جنات الجنان**، ج۲، ص۳۲۵.

۱۶. نجم‌الدین‌کبری، **رسالة إلی الهائم الخائف من دومة اللائم**، مقدمهٔ مصحح، صفحات دوازده و سیزده.

۱۷. زرین‌کوب، **دنباله جستجو در تصوف ایران**، ص۸۱.

۱۸. همان، ص۸۸.

۱۹. **دانشنامه جهان اسلام**، ذیل مدخل «بُرزش آبادی».

اختلاف افتاد، گروهی بنام نوربخشیه طرفدار سیدمحمد نوربخش و گروهی نیز طرفدار بُرزش آبادی شدند[۲۰]. شعبهٔ بُرزش آبادی بتدریج «ذهبیه» خوانده شد[۲۱]. بدین ترتیب، سلسلهٔ نوربخشیه و ذهبیه استمرار سلسله کبرویه و منشعب از آن میباشند[۲۲].

در میان تألیفات متعدد شیخ در مراتب سه‌گانهٔ شریعت، طریقت و حقیقت[۲۳] ــ از قبیل: رسالة إلی الهائم الخائف من دومة اللائم، فوائح الجمال و فواتح الجلال، آداب الصوفیه و السایر الحایر و منهاج السالکین و معراج الطالبین، رسالة الاصول العشره بدلیل اینکه در عین موجز بودن حاوی مطالب و نکات ارزنده و مهمی برای سالکین طریق حق بوده، همواره از بدو نگارش (قرن هفتم هجری) با اقبال عمومی مشایخ و طالبان عرفان و تصوف مواجه گردیده است.

رساله الأصول العشره

غرض شیخ نجم‌الدین کبری از تألیف رسالة الاصول العشره شناساندن «طریقه شُطّار» و بیان اجمالی منازل و مقامات آن به سالکین است. این رساله باتوجه به این مطلب که در متن آن عنوان خاصی از سوی مؤلف برای رساله ذکر نگردیده، با نامهای گوناگونی در فهارس نسخ خطی کتابخانه‌های مختلف ثبت و ضبط گردیده که از این میان، عنوان الاصول العشره بیشتر از عناوین دیگر شناخته شده و بکار رفته است.

رسالهٔ مذکور دارای ترجمه‌ها و شروح مختلفی بزبانهای عربی، فارسی، ترکی و اردو است که برخی از آنها بچاپ رسیده و برخی دیگر هنوز بصورت نسخه خطیند. برخی از این ترجمه‌ها و شروح بشرح ذیلند: ترجمه و شرح رضی‌الدین عبدالغفور لاری بزبان فارسی، ترجمه محمد دهدار نیمدهی بزبان فارسی[۲۴]، شرح شارحی ناشناس بنام «عرائس الأصول فی شرح الأصول» بزبان عربی که بدستور محی‌الدین ابن نقطاچی بزبان تازی انجام شده است، ترجمه و شرح اسماعیل حقی بروسی بزبان ترکی[۲۵]، ترجمه امیر سیدعلی همدانی (متوفی ۷۸۶ هـ) بنام «ده قاعده» بزبان فارسی[۲۶]، ترجمه و شرح کمال‌الدین حسین خوارزمی بزبان فارسی[۲۷]، ترجمه محمد غضنفر علی وارتچ بزبان اردو[۲۸].

از لحاظ فصلبندی نیز این رساله از یک مقدمه، ده اصل (یا مقام) و یک خاتمه تشکیل گردیده است.

در نوشتار پیش‌رو آنچه بعنوان مسئله مد نظر است،تشریح نحوهٔ پیوند موت اختیاری با اصول دهگانه‌یی است که شیخ بیان نموده است. در بررسی این مسئله ابتدا گزیده‌یی از مطالب رساله همراه با توضیحات لازم مطرح و سپس مطالبی دربارهٔ موت اختیاری و تولد ثانی بیان گردیده و در پایان بعنوان نتیجهٔ نوشتار، پیوند

---

۲۰. معصوم علیشاه، **طرائق الحقائق**، ج۲، ص۳۴۴.

۲۱. همانجا.

۲۲. برای اطلاع بیشتر از شرح حال رجوع کنید به محمدی وایقانی، **نجم الدین کبری پیر ولی تراش**.

۲۳. ر.ک: حقیقت، **ستاره بزرگ عرفان، شیخ نجم الدین کبری**، ص۳۱۱ تا ۴۶۰.

۲۴. از این ترجمه نسخه‌یی بشماره ۵۷۰/۳ در کتابخانه دانشکده الهیات دانشگاه تهران موجود است.

۲۵. از این شرح دو نسخه بشماره ۱۴۱۳ و ۱۴۱۱ در کتابخانه‌های عاطف آفندی و نادر پاشا محفوظ است.

۲۶. نسخه‌یی از این ترجمه در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران موجود است.

۲۷. خوارزمی، **جواهر الأسرار و زواهر الأنوار**، ج۱، مقدمه مقاله نهم، ص۱۷۴.

۲۸. این ترجمه در ۹۶ صفحه بضمیمه مقدمه «**ترجمه و شرح فارسی رضی الدین عبدالغفور لاری**» بدون در برداشتن اصل متن عربی رساله تاکنون در دو نوبت بسالهای ۱۹۹۴ و ۲۰۰۳ میلادی در لاهور پاکستان توسط ناشری بنام مقصود احمد شرقپوری به چاپ رسیده است. یک نسخه از چاپ دوم ترجمه مذکور در کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران در دسترس است.

اصول دهگانه با موت اختیاری بیان میگردد.

×××

مقدمهٔ رساله: شیخ نجم‌الدین در مقدمهٔ رساله ابتدا به بیان کثرت عددی راههایی که بسوی حق وجود دارند پرداخته[۲۹] و از طریقهٔ مختار خویش بعنوان نزدیکترین، روشنترین و برترین راه یاد نموده است. وی تمامی راهها را به سه راه «اخیار»، «ابرار» و «شطار» تقسیم مینماید.

طریقهٔ اخیار: راه اخیار را وی همان «راه ارباب معاملات» میخواند که بوسیلهٔ کثرت انجام اعمال عبادی ظاهری در حال سیر بسوی حق هستند. سالکین این راه اگرچه از لحاظ شماره بسیارند ولیکن تعداد آنهایی که از این طریق به مقصد رسیده‌اند از کم هم کمتر است.

طریقهٔ ابرار: او راه ابرار را «راه ارباب مجاهدات و ریاضات» میخواند که بوسیلهٔ ساختن باطن از طریق تبدیل اخلاق ناپسند به پسندیده و تزکیهٔ نفس و تصفیهٔ قلب و جلای روح در حال سیر بسوی حق هستند. تعدادکسانی که از این طریق به وصول حق دست یافته‌اند از گروه پیشین بیشترند ولی در اقلیت بسر میبرند؛ همچنانکه ابن منصور از ابراهیم خواص پرسید: «در کدام مقام نفست را ریاضت میدهی؟ گفت: سی سال است که نفس خود را در مقام توکل ریاضت میدهم. سپس گفت: همانا تو عمرت را در ساختن باطن فنا نموده‌یی و از فنا شدن در خداوند دور افتاده‌یی»[۳۰].

طریقهٔ شطار: شیخ نجم‌الدین راه برگزیدهٔ خود را «طریقهٔ شُطّار» مینامد که بوسیلهٔ جذبه و کشش الهی شکل میگیرد. تعدادکسانیکه توانسته‌اند در ابتدای این طریقه به وصول حق نایل آیند بیشتر از کسانیست که از طریق دو راه پیشین به نهایت رسیده‌اند. پایه و اساس این طریقه، «موت اختیاری» است؛ همانگونه که پیامبر (ص) فرمود: «بمیرید قبل از آنکه مرده شوید»[۳۱].

«شُطّار» جمع کلمهٔ «شاطر» در زبان فارسی و در میان صوفیه بمعنی «چست و چالاک» آمده است. طریقه شُطّار از جنبه‌های خاص تصوف ایران است که در تصوف عراق و تصوف مغرب دیده نمیشود. صوفیهٔ ایران عشق را به سه حالت تقسیم نموده‌اند: عشق ابرار، عشق اخیار و عشق شُطّار. کسانیکه به مقام اخیار و بالاتر از آن به مقام ابرار نرسیده بودند، درپی عشق شُطّار میرفتند تا چالاکتر از همراهان خود باشند و راه را زودتر بپیمایند و زودتر به سر منزل مقصود برسند. در طریقهٔ کبرویه به این طریق بیش از طرق دیگر اهمیت داده شده است[۳۲].

«سفر» در معنای عام خود به حرکت نمودن از محل استقرار (مبدأ) بسوی محلی دیگر (مقصد) گفته میشود که مستلزم عبور از منازل و مراحل مختلف بین راه است.

---

۲۹. عبارت مشهور «الطرق إلى الله تعالى بعدد أنفاس الخلائق» در منابع روایی یافت نگردید، ولیکن عبدالرحمان جامی در **نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص**، (ص ۱۸۵) و سید حیدر آملی در **المقدمات من کتاب نص النصوص** (ص ۲۳) از آن بعنوان حدیث یاد نموده‌اند.

۳۰. فخررازی در **شرح اشارات** (ج ۳، ص ۱۲۰) حکایت مذکور را هنگام توضیح دو مقام «جمع» و «تفرقه»، بعنوان شاهد مثالی که مانع استغراق تام سالک در حق و ماندن وی در مقام تفرقه است، آورده: «ویحکی أنّ المنصور لقی حسین بن الخواص فی البادیة و سأله عن أمره. فقال: «أروض فی مقام التوکّل»، فقال الحسین: «إذا أفنیت عمرک فی التوکّل، فمتی تصل إلی الله».

۳۱. عبارت مشهور «مُوتُوا قَبل أن تَمُوتُوا» در اغلب مکتوبات اهل تصوف و عرفان و نیز در متون روایی متأخر شیعی نظیر **شرح اصول کافی** محمد صالح مازندرانی (ج ۱۱، ص ۳۵۵) و **بحارالأنوار** مجلسی (ج ۶۶، ص ۳۱۷ و ج ۶۹، ص ۵۹) بعنوان حدیث شناخته شده است؛ درحالیکه در منابع روایی کهنتر و نزد برخی از علمای اهل سنت، همانند عجلونی، **کشف الخفاء و مزیل الألباس** (ج ۲، ص ۲۹۱)، عبارت مذکور بعنوان حدیث شناخته نشده است. برخی نیز آن را نوعی اقتباس از احادیثی دانسته‌اند که در باب محاسبه نفس ذکر گردیده؛ از قبیل: «حَاسِبُوا أنفُسَکُم قَبل أن تُحَاسِبُوا» (ر.ک: مجلسی، **بحارالأنوار**، ج ۸، ص ۱۴۵؛ ج ۶۳، ص ۱۴۵؛ ج ۶۳، ص ۴۹۳؛ ج ۶۷، ص ۷۳ و ۲۶۵؛ ج ۷۴، ص ۱۸۳؛ فروزانفر، **احادیث و قصص مثنوی**، ص ۱۶).

۳۲. نفیسی، **سرچشمه تصوف در ایران**، ص ۲۵۱.

در عرفان، سفر همان «توجه و رویکرد قلب است بسوی حق تعالی»، چنانکه در تعریف آورده‌اند: «السفر، هو توجه القلب إلی الحق»[۳۳] یا «السفر عبارة عن القلب إذا أخذ فی التوجه إلی الحق تعالی بالذکر»[۳۴]. مقصود از این توجه و رویکرد قلب، «کشف و مشاهدهٔ حق در آفاق و انفاس ــ ذکر ــ است» که بدین اعتبار از سفر با عنوان «سیر» ــ که توأم با کشف و مشاهده است ــ یاد میگردد. عرفا سیر در آفاق و انفس را دستوری مأخوذ از آیهٔ کریمه «سَنُرِیهِمْ آیاتِنا فِی الآفاقِ وَ فِی أَنْفُسِهِمْ حَتّی یَتَبَیَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَ لَمْ یَکْفِ بِرَبِّکَ أَنَّهُ عَلی کُلِّ شَیْءٍ شَهِید»[۳۵] میدانند که بر تمامی سالکین طریقت برای رسیدن به سر منزل مقصود لازم است.

نشان دوست بیبنی دلا ز أنفس و آفاق
اگر غبار نشانت به آب دیده نشانی[۳۶]

بطور معمول انسان در نظام طراحی شده عالم طبیعت ــ همانند سایر موجودات طبیعی ــ بدون داشتن اختیار، از بدو تولد تا هنگامیکه از بهره‌وری بیفتد و ترکیب طبیعی اعضای بدن او دچار اختلال گردد و از هم پاشیده شود و دوباره به آغوش طبیعت بازگردد، مراحل متعددی از این حیات طبیعی همچون: نوزادی، نوجوانی، جوانی، میانسالی و پیری را پشت سر میگذارد که هر کدام از این مراحل خود دارای اقتضائات متناسب با آن مرحله میباشند. عرفا با الهام از حیات طبیعی و مراحل متعدد و مقتضیات مختلف هر مرحلهٔ آن، حیات معنوی انسان را نیز دارای منازل و مقامات متعدد دانسته‌اند که هر منزل از این منازل نیز دارای اقتضائات خاص است.

بنابرین، حیات معنوی نیز همانند حیات طبیعی دارای زیستی متناسب با خود است. سالک وقتی میتواند به درک واقعی و درستی از این حیات دست یابد که منازل و مقامات متعدد آن را زیسته باشد. انسانی که بعنوان سالک ــ از سر اراده و ارادت ــ بقصد وصول به حقیقت، گام در مسیر حیات معنوی نهاده تنها در صورتی میتواند به سر منزل مقصود دست یابد که از عهدهٔ برآورده نمودن اقتضائات مختلف هر منزل و مقام سفر معنوی برآید.

«منزل» و «مقام» در اصطلاح عرفان اسلامی معنایی نزدیک به هم دارند و تفاوتشان در واقع به اعتبار است. اگر به سلوک سالک نظر شود و اینکه او در حال سفر و گذر است، حال و وضع و شرایط و مرتبهٔ او «منزل» خوانده میشود، و اگر به درنگ و مکث او در آن مرتبه نظر شود، به آن «مقام» گفته میشود.

عبدالرزاق کاشانی در اصطلاحات الصوفیه میگوید:

مقام عبارتست از استیفا و دریافت تمام حقوق مراسم. چون تا بنده حقوق آنچه را در منازل است بطور کامل دریافت نکند، ترقی و رفتن به مقام و منزل بالاتر برایش درست نمیشود، همچنانکه تا هر کس به قناعت متحقق نشود و قناعت در او ملکه نگردد، برایش «توکل» درست نشده [و ترقی به آن مقام برایش محال است]. و هر کس تا متحقق به حقوق «توکل» نشود «تسلیم» برایش درست نمیشود، و همینطور در تمامی مراسم و منازل و مقامات.[۳۷]

قشیری در رسالهٔ معروف خود مینویسد:

مقام آن بود که بنده به منازلت متحقق گردد بدو، به لونی از طلب و جهد و تکلف، و مقام هر کسی جای ایستادن او بود بدان نزدیکی و آنچه به ریاضت بیابد، و شرط آن بود که از این

---

۳۳. کاشانی، **اصطلاحات الصوفیه**، ص ۱۱۲.
۳۴. ابن عربی، **فتوحات المکیه**، ج۲، ص ۳۸۳.
۳۵. فصلت، ۵۳.
۳۶. خوارزمی، تاج‌الدین، **شرح فصوص الحکم**، ج۱، ص ۱۷۲.
۳۷. کاشانی، **اصطلاحات الصوفیه**، ص ۸۸ ــ ۸۷.

■ پیگیری حالتی که موجب بخود آمدن و بیداری انسان از خواب غفلت گشته (یقظه) تنها با تأمل و ژرف‌اندیشی و نیز بازسازی حالت مذکور توسط قوهٔ خیال آدمی امکانپذیر است. این تأمل و بازسازی، خود زمینهٔ استمرار انقلاب درونی، جبران غفلت حاصله و گام نهادن به مقام توبه، بعنوان دریچهٔ ورود به حیات معنوی است.

مقام به دیگر نیارد تا حکم این مقام تمام بجای نیارد.[38]

تفاوت مقام و منزل با «حال» آنست که مقام اکتسابی است و سالک باید با ریاضت و مجاهدت مقامی را بدست آورد و در آن بماند و چون شرطهای آن را بجای آورد به مقام دیگر رود، اما حال وارد غیبی است و حالتی است که در دل سالک می‌افتد و مانند برقی میگذرد و دوام ندارد. کاشانی در مصباح الهدایه مینویسد:

مراد از حال نزدیک صوفیان، واردی [است] غیبی که از عالم علوی گاه گاه به دل سالک فرود آید، و در آمد و شد بود تا آنگاه که او را به کمند جذبهٔ الهی از مقامی ادنی به مقامی اعلی کشد. و مراد از مقام مرتبه‌یی است از سلوک که در تحت قدم سالک آید و محل استقامت او گردد و زوال نپذیرد. پس حال که نسبت به فوق دارد، در تحت تصرف سالک نیاید، بلکه وجود سالک محل تصرف او بود، و مقام که نسبت به تحت دارد، محل تصرف سالک بود، و از این جهت صوفیان گفته‌اند: «الأحوال مواهب، و المقامات مكاسب» و اختلاف اقوال مشایخ در احوال و مقامات از اینجاست که یک چیز را بعضی حال خوانند و بعضی مقام، چه جمله مقامات. در بدایت حال باشند و در نهایت مقام شوند.[39]

از بررسی تاریخچهٔ تصوف و عرفان اسلامی برمی‌آید که ابتدا تعداد این منازل یا مقامات بسیار محدود بوده است. شقیق بلخی (متوفی ۱۹۴)[40]، در رساله‌یی بنام آداب العبادات، از چهار منزل سخن گفته است[41] که عبارتند از: زهد، خوف، شوق و محبت. در قرنهای بعد، بر تعداد مقامات و منازل افزوده شد؛ ذوالنون مصری از نوزده مقام[42]، ابونصر سرّاج از هفت مقام و ده حال[43]، خواجه عبدالله انصاری از صد میدان یا منزل[44]، و روزبهان بقلی شیرازی از هزار و یک مقام یاد نموده است.[45]

اصول دهگانه طریقهٔ شطار

شیخ نجم‌الدین در بیان طریقهٔ شطار در رساله الاصول العشره، ضمن تعریف ده اصل (یا مقام): توبه، زهد، توکل، قناعت، عزلت، مداومت ذکر، توجه به خدا، صبر، مراقبه و رضا، به بیان صفات و احوالاتی میپردازد که بر سالک این منازل بر پایهٔ موت اختیاری پدیدار میگردد.

اصل اول، توبه: شنیدن ندای الهی از پس حجابهای نفسانی و تعلقات مادی با گوش جان، سر آغاز فراهم

۳۸. فروزانفر، **ترجمه رساله قشیریه**، ص ۹۱.

۳۹. کاشانی، **مصباح الهدایه**، ص ۱۲۵.

۴۰. شقیق بلخی از بزرگان صوفیه بوده که طریقهٔ خود را به امام موسی کاظم(ع) میرسانید؛ گفته‌اند که خود از جمله شاگردان آن امام بوده است. برخی نیز گفته‌اند از مریدان ابراهیم ادهم بوده و از او خرقه گرفته است (سجادی، **فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی**، ص ۵۰۶).

۴۱. بلخی، **رساله آداب العبادات**، صص ۱۱۷ـ ۱۰۸.

۴۲. ابونعیم، **حلية الأولياء و طبقات الأصفياء**، ج ۱، ص ۲۴۲.

۴۳. سرّاج، **اللمع فی التصوف**، ص ۶۵.

۴۴. ر.ک: انصاری، **منازل السائرین**.

۴۵. ر.ک: روزبهان بقلی، **مشرب الأرواح** (مشهور به هزار و یک مقام).

آمدن امکانی است برای بخود آمدن و پرداختن به حیات معنوی که در سنت عرفان اسلامی با نام «یقظه» (بیداری) از آن یاد میگردد. عزم و قصد سیر و سلوک معنوی انسان بر یقظه استوار است که با جذبه و عنایت الهی رخ میدهد. یقظه مقدمهٔ توبه و انقلاب روحی و بیدار شدن انسان از خواب غفلت است.

خواجه عبدالله انصاری یقظه را ــ ذیل تفسیر عرفانی آیه‌یی از کلام الله مجید که خطاب به پیغمبر (ص) فرموده: «بگو من شما مردم را به یک چیز پند میدهم، برای خدا قیام کنید و بپا خیزید»[۴۶] ــ اینچنین بیان نموده است: «قیام و برخاستن برای خدا همان بیداری از خواب غفلت و برجستن از ورطهٔ سستی و تنبلی است. این نخستین روشنایی قلب بنده به زندگانی [معنوی] است که بسبب دیدن نور تنبیه و هوشیاری حاصل میشود»[۴۷].

درآمدن به حالت یقظه بصورت یکسان شکل نمیپذیرد؛ گاه بر اثر شنیدن آیه‌یی از قرآن، حدیث معصوم و کلام مرشد آگاه، وقوع حادثه‌یی غیر واقعی یا در اثر تفکر و اندیشهٔ عمیق حاصل میگردد. پیگیری حالتی که موجب بخود آمدن و بیداری انسان از خواب غفلت گشته (یقظه) تنها با تأمل و ژرف‌اندیشی و نیز بازسازی حالت مذکور توسط قوهٔ خیال آدمی امکانپذیر است. این تأمل و بازسازی، خود زمینهٔ استمرار انقلاب درونی، جبران غفلت حاصله و گام نهادن به مقام توبه، بعنوان دریچهٔ ورود به حیات معنوی است.

واژهٔ «توبه» در لغت بمعنای «بازگشتن» و در اصطلاح بمعنای «بازگشتن ارادی سالک بسوی حق است بوسیلهٔ بیرون جستن از حجابهایی که بین وی و حق حایل شده» است. توبه بعنوان اصل الاصول و باب الابواب این منازل دهگانه همان «بازگشتن اختیاری بسوی حق» در مقابل «بازگشتن اجباری بسوی حق» یا همان موت طبیعی است.

پس توبه بوسیلهٔ خروج از تمامی گناهان بسمت حق شکل میگیرد و گناه عبارتست از تمامی چیزهایی که بعنوان حجاب مانع درک حق در دنیا و آخرت گردیده است. بر کسی که در پی دست یافتن به وصول است واجب است که از طلب هر آنچه غیر از حق است حتی از «وجود خویش» نیز دست بشوید؛ همچنانکه گفته شده: «وجود تو گناهی است که هیچ گناهی با آن قابل قیاس نیست»[۴۸].

خداوند متعال توبه را سرآغاز و لازمهٔ غلبه بر نفس دانسته، چنانکه در خطاب حضرت موسی(ع) به بنی اسرائیل فرموده است: «فَتُوبُوا إِلى بَارِئِكُم فَاقتُلُوا أَنفُسَكُم ذلكُم خَيرٌ لَكُم عِندَ بَارِئِكُم فَتَابَ عَلَيكُم إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحيم»[۴۹]. از امام جعفر صادق(ع) نیز نقل است که: «الموتُ هو التّوبة»[۵۰].

خواجه عبدالله انصاری با استناد آیهٔ شریفه «وَمَن لَم يَتُب، فَأُولئِكَ هُم الظّالِمُونَ»[۵۱] گفته است: «وقتی شخص توبه مینماید اسم ظالم و ستمگر از وی برداشته میشود»[۵۲].

میبدی در تفسیر خویش بر آیهٔ فوق آورده است:

---

۴۶. سبأ، ۴۶: «قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ»

۴۷. انصاری، **منازل السائرین**، ص ۳۵: «القومة لله هی الیقظة من سنة الغفلة، والنهوض من ورطة الفترة؛ وهی أول ما یستنیر قلب العبد بالحیاة لرؤیة نور التنبیه».

۴۸. عبارت «وجودک ذنب لایقاس به ذنب» در **شرح فصوص** خوارزمی، (ج۱، ص۳۰۸) بصورت مصرع دوم بیتی در ضمن سئوال و جواب بشکل ذیل آمده است:

وقلت فما أذنبت قالت مجیبة

وجودک ذنبٌ لایقاس به ذنبٌ

۴۹. بقره، ۵۴؛ توبه کنید و به پروردگار خویش برگردید و نفس خویش را بکشید، این در پیشگاه خداوند برای شما بهتر است. پس همانا خداوند توبهٔ شما را پذیرفت. بدرستی که خداوند توبه پذیر و مهربان است.

۵۰. لاهیجی، **مفاتیح الإعجاز فی شرح گلشن راز**، ص ۴۲۶.

۵۱. حجرات، ۱۱.

۵۲. انصاری، **منازل السائرین**، ص ۴۰.

خداوند مومنان را بطور عمومی به توبه فراخوانده است. توبۀ عوام به آنست که از معصیت به طاعت برگردند، توبۀ خواص به آنست که از رویت طاعت به رویت توفیق آیند و طاعت خود را نبینند بلکه توفیق حق را ببینند. حد نظر عوام به افعال است و میدان نظر خاص به صفات. محل نظر خواص، جلال ذات است. عوام گویند: خداوندا من از عقاب تو به عفو تو پناه میبرم، خواص گویند: خداوندا من از خشم تو به رضای تو پناه میبرم، و خاص الخواص گویند: من از تو به تو پناه میبرم.[۵۳]

در کلام الله مجید از کسیکه توبه نموده بعنوان فردی یاد شده که خداوند وی را دوست دارد: «إِنَّ اللّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ»[۵۴]. در روایات کسی که از گناهی توبه کرده بمانند کسی دانسته شده که هیچ گناهی مرتکب نشده است.

واژۀ توبه بعنوان یکی از اسماء الله در قالب صیغۀ اسم مبالغه بصورت «تواب» بر خداوند نیز اطلاق گردیده است[۵۵]. وجه اطلاق این واژه بر خداوند با وجه اطلاق آن بر بنده متفاوت است چراکه توبۀ خداوند بازگشت به بنده است با رحمت و مغفرت و با موفق کردن او بر توبه بعنوان مجلای ظهور اسم تواب ولیکن توبۀ بنده بازگشت از حجابهای ظلمانی و نورانی بسوی حق است که بین بنده و حق فاصله انداخته است. ببیان دیگر، توبۀ حق نظراً الی خلقه است و توبۀ خلق، نظراً الی حقه.

بدینسان، با نظر به اسم تواب و نیز توحید افعالی میتوان گفت: در واقع این حق است که توبه کننده است و بنده تنها محل ظهور صفت توبه است که شوق آن را حق بر دل او تابانده است. بهمین سبب است که جماعتی از صوفیان توبه را اینگونه تعریف نموده‌اند: «التوبه، ترک التوبه» یا «التوبه (انما هی) من التوبه»؛ در این صورت نفی آن اثبات آن است و اثبات آن نفی آن[۵۶].

لاهیجی در شرح گلشن راز برای توبه چهار مرتبه برشمرده است:

مرتبۀ اول، بازگشتن از کفر است به ایمان که آن را توبۀ کفار گویند. مرتبۀ دوم، بازگشتن از مناهی است (مثل فسق و فجور و مخالفات شرعیه) که آن را توبۀ فساق و فجار گویند. مرتبۀ سوم، بازگشتن از اخلاق ذمیمه و اوصاف قبیحه است که آن را توبۀ ابرار گویند. مرتبۀ چهارم، بازگشتن از غیر حق بسوی حق است که آن را توبۀ کاملان انبیاء و اولیاء گویند.[۵۷]

حقیقت توبه آنست که سالک در راه وصول به حق از هر آنچه که مانع وصول اوست به محبوب حقیقی ــ از مراتب دنیا گرفته تا مراتب اخروی ــ روی برگرداند و توجه خویش را تنها و تنها معطوف به حق گرداند. وی همچنین باید همواره مواظب و مراقب باشد که هستی چیزهای اعتباری از جمله هستی خود را مستقل نشمارد تا مبادا موجب حجاب و گناه و فاصله انداختن بین او و حق گردد؛ بهمانسان که با مرگ طبیعی از دنیا و متعلقاتش تبری حاصل میگردد. خواجه نصیرالدین طوسی از منصور حلّاج نقل مینماید که آن عارف شیدا در درگاه الهی اینگونه دعا مینمود:

بَینی و بَینک إنّی یُنازعنی

فارفَع بفضلک إنّی من البینِ

شیخ محمود شبستری گوید:

ترا تا کوهِ هستی، هست باقی

جوابِ لفظِ اَرنی، لَن تَرانی است

۵۳. میبدی، **کشف الأسرار و عدة الأبرار**، ج۲، ص ۱۲۵.

۵۴. بقره، ۲۲۲.

۵۵. توبه، ۱۱۸.

۵۶. ر.ک: مظاهری، عبدالرضا، **اسرار عرفانی دعا**، ذیل اسم تواب، ص ۳۳۰ ــ ۳۱۶.

۵۷. لاهیجی، **مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز**، ص ۲۱۹.

عارفان همواره یادآور شده‌اند که نه‌تنها «خود»، بلکه هر آنچه هست یا رنگی از هستی دارد میتواند گاه در چشم برخی کسان بصورت بت درآید؛ و گاه در چشم برخی دیگر آیینهٔ جلوهٔ خدایی شود[۵۸]. گمان هستی بردن به چیزی که براستی نیست، به خطا رفتن است. از اینرو آنکس که «عدمهای هستی‌نما»[۵۹] را هستی می‌انگارد، یعنی میپندارد که دربارهٔ آنچه جز خداست نیز میتوان براستی از هستی سخن گفت، در پندار باطل است. کسی که به حقیقت رو کرده است جهان و هرچه در آن هست را جز جلوه و مظهر خداوند نمیبینند[۶۰].

بدینسان نه‌تنها خود بلکه جهان، سراسر آیینه است[۶۱]. «تفکر حقیقی[۶۲] همانا از باطل بسوی حق رفتن و باز یافتن خداست در هر آنچه رنگ و نام هستی دارد»[۶۳]. اما همچنانکه هر جزء جهان میتواند آیینهٔ جلوهٔ ازلی گردد، به همانسان نیز ممکن است برترین دستاوردهای آدمی، مانع دیدن حقیقت شود[۶۴] و این همه بسته به مقام آزادی است، زیرا اگر آزادی معنوی درکار نباشد، چه‌بسا فضل و زهد و تقوی و دانش نیز دام راه خواهند شد[۶۵]. کسی که از پایبندیها نرسته باشد، هر چند در خود بنگرد، جز خودبینی حاصلی نخواهد داشت و هرچند هم از خدا دم زند، جز بخود مشغول نخواهد بود[۶۶]. برای آنکس که به مقام بینش و آزادی و به حال پرستش عاشقانه رسیده باشد، حتی بت نیز جلوه‌یی خدایی دارد[۶۷].

درون هر بتی جانی است پنهان

به زیر کفر ایمانی است پنهان[۶۸]

گاهی ماندن در احوال یا منزل و مقامی خاص خود میتواند حجابی برای سالک در مسیر وصول به حق تعالی محسوب شود و بین وی و حق فاصله اندازد. بنابرین، همچنانکه توبه در «مقام شریعت» بعنوان مبنای عبادات لازم و ضروری مینماید، در «مقام طریقت» نیز از جملهٔ احتیاجات سالک است که سلوک وی بدون آن امکانپذیر نخواهد بود[۶۹].

در حدیث نبوی آمده است: «أعدَی عَدُوِّکَ نَفسُکَ الَّتِی بَینَ جَنبَیکَ»[۷۰] و از حضرت رسول(ص) روایت گردیده که پس از بازگشتن از غزوه فرمود: «ما از جهاد اصغر به جهاد اکبر بازگشته‌ایم»[۷۱]؛ در واقع، جهاد با نفس که دشمن خانه‌زاد انسان است، جهاد اکبر تلقی میشود. نفس اماره مظهر شیطان در وجود آدمی و محل

---

۵۸. هر وجودی کز عدم بنمود سر
بر یکی زهرست و بر دیگر شکر
(مولوی، **مثنوی معنوی**، دفتر ششم، بیت ۴۲۳۶).

۵۹. ما عدمهاییم و هستیهای ما
تو وجود مطلقی فانی نما
(همان، دفتر اول، بیت ۶۰۲).

۶۰. جهان در اصطلاح حکما و عرفای اسلامی در دو معنا بکار رفته است: گاهی مراد از آن هر آنچه غیر از خداست، حتی انسان (ما سوی الله) و گاهی مراد از آن تنها عالم طبیعت است، بدون لحاظ نمودن انسان، چراکه انسان را بدلیل جایگاه برترش نسبت به موجودات طبیعی مستثنی مینمایند.

۶۱. جهان را سر به سر آیینه‌یی دان
به هر یک ذره در صد مهر تابان
(شبستری، **گلشن راز**، ص۴۹).

۶۲. تفکر رفتن از باطل سوی حق
به جزو اندر، بدیدن کل مطلق
(همان، ص۴۶).

۶۳. نقیب زاده، **نگاهی به فلسفهٔ آموزش و پرورش**، ص۸۴.

۶۴. به هر چه بسته شود راهرو، حجاب است
تو خواه مُصحَف و سجاده گیر و خواه نماز

۶۵. تکیه بر تقوی و دانش در طریقت کافریست
راهرو گر صد هنر دارد توکل بایدش
(حافظ، **دیوان اشعار**، غزل ۲۷۶).

۶۶. نقیب زاده، **نگاهی به فلسفهٔ آموزش و پرورش**، ص۸۴.

۶۷. همان، ص۸۵.

۶۸. شبستری، **گلشن راز**، ص ۴۷.

۶۹. ر.ک: خوارزمی، کمال‌الدین، **جواهر الأسرار و زواهر الأنوار**، ج۱، مقدمه مقالهٔ نهم، ص۱۷۴.

۷۰. مجلسی، **بحارالأنوار**، ج۶۷، ص۳۶ و۶۴؛ ج۷۱، ص۲۷۱. دشمنترین دشمن تو نفس توست که در میان دو پهلوی توست.

۷۱. همان، ج۱۹، ص۱۸۲؛ ج۶۴، ص۳۶۰؛ ج۶۷، ص۶۵، ۶۸ و۷۱.

فعل و تأثیر اوست. بنابرین باید ریاضت و سلوک را با جهاد نفس آغاز نمود. کشنده نفس همان عقل آدمی است که اسیر نفس و شهوات آن شده است و فقط با عنایت و توفیق الهی است که میتوان بر شیطان نفس غلبه نمود. نفس اصل و ریشهٔ همه بدیهاست و هنگامی که عقل بر نفس غالب آمد روزی بیرنج از آسمان به انسان ارزانی میشود. کشتن نفس در خطاب موسی(ع) به بنی اسرائیل بصراحت ذکر شده است: «فَاقتُلُوا أنفُسَکُم»[۷۲].

کشتن نفس و موت اختیاری انسان از همین مقام توبه آغاز میگردد و بدین جهت ــ باتوجه به اساس بودن موت اختیاری در طریقه شُطّار ـ شیخ نجم الدین از توبه بعنوان اولین اصل از اصول دهگانه این طریقت یاد نموده است. توبه نه تنها رکن و اساس حیات معنوی سالک است بلکه شرط لازم ادامه حیات معنوی نیز هست، بنحوی که سالک پس از ادای حق هر مقام، تا رسیدن به مقام توحید حقیقی و فنای در حق از هر منزل و مقامی بوسیله توبه بدر خواهد شد.

اصل دوم، زهد: زهد بیرون آمدن از رنجهای دنیا و شهوتهای آن، کمی و زیادی و مال و مقام است؛ همانگونه که بوسیلهٔ موت طبیعی از دنیا و متعلقات آن بیرون میشویم. حقیقت زهد آنستکه در دنیا و آخرت ترک رغبت نمایی، همچنانکه نبی مکرم اسلام (ص) فرمود: «بر اهل آخرت دنیا حرام است و بر اهل دنیا آخرت حرام است و بر اهل الله هر دو آنها حرام است».

ابن‌سینا در نمط العارفین کتاب اشارات و تنبیهات، زاهد را کسی خوانده که از سرمایهٔ دنیا و خوشیهای آن روی گردانیده؛ عابد را کسی دانسته که به انجام تکالیف الهی از قبیل روزه و نماز پرداخته؛ و از عارف بعنوان کسی یاد نموده است که باطن خود را از توجه به غیر بازداشته و متوجهٔ جهان قدس جبروت نموده، بقصد تابش پایدار نور حق بر آن. وی متذکر میشود که گاهی کسانی یافت میشوند که دو یا سه عنوان فوق را بصورت همزمان دارا هستند.

نخستین نقطهٔ افتراق و جدایی خط مشی زاهد از عارف همان مرز ظاهر و باطن است. زهد و عبادت تا جایی مطرح است که صحبت از دوری از پلیدیها، عوامل فریب و وسوسه و نیز پرداختن به اعمال رسمی و ظاهری دینی در میان باشد. اما قلمرو عرفان از آن جایی شروع میشود که مسئلهٔ توجه انسان به جهان غیب و جهان قدس جبروت، یعنی به باطن جهان مطرح باشد. زهد از دیدگاه کسانی که به مرحلهٔ عرفان نرسیده‌اند، نوعی داد و ستد است که گویی کالای این جهانی را با متاع اخروی مبادله میکنند. اما از نظر عارف، زهد پیراستن باطن است از هر آنچه سد راه حق باشد و سر فرود نیاوردن و خود را بالاتر از ما سوی الحق دیدن است[۷۳]. زاهد دنیا را بخاطر آخرت ترک مینماید ولی عارف برای رسیدن به خدا در همین دنیا تلاش میکند و حق را برای خود حق طلب مینماید نه برای دنیا و آخرت. در ادبیات عرفانی منظور از «بهشت نقد» در مقابل «وعدهٔ فردای زاهد» نیز بیان همین موضوع است.

من که امروزم بهشت نقد حاصل است

وعدهٔ فردای زاهد را چرا کنم باور

اصل سوم، توکل: توکّل، بیرون آمدن از اسباب و علل بطور کلی و اعتماد و اطمینان نمودن به خداوند متعال است، همانگونه که بوسیلهٔ موت طبیعی رابطهٔ شخص با اسباب و علل طبیعی قطع میگردد؛ چنانکه خداوند متعال میفرماید: «هر آنکه بر او توکّل نماید همو برای وی کافی است»[۷۴].

توکل از عالیترین مقامات عرفانی است. مراد از توکل

---

۷۲. بقره، ۵۴.

۷۳. یثربی، **فلسفهٔ عرفان**، ص۲۰۳.

۷۴. طلاق، ۳.

واگذار کردن امور به وکیل جهان هستی ،یعنی حضرت حق تعالی است. این مقام پس از رجا حاصل میشود، زیرا تا رجا و امید به حقانیت وکیل نباشد، کار بدو سپرده نمیشود[۷۵]. توکل برای عامگان مبتدی صعبترین منزل و برای خاصگان سادهترین راه است، زیرا اینان یقین دارند که همه چیز در قبضۀ قدرت حضرت حق است و جز او مؤثر در عالم وجود نیست[۷۶].

ابن عربی در فتوحات مکیه میگوید: «توکل، اعتماد قلب است بر خداوند متعال بی‌آنکه از فقدان علل و اسباب طبیعی، پریشانی و اضطرابی بر متوکل عارض شود»[۷۷]. جرجانی در التعریفات مینویسد: «هو الثقة بما عند اللّه و اليأس عما فی أيدی الناس»[۷۸]. جنید بغدادی نیز گوید: «اعتماد القلب علی الله فی جميع الاحوال»[۷۹]، یعنی اعتماد کردن قلب به خدا در همه حال. سهل بن عبدالله تستری گوید: «نخستین مقام در توکل آن است که پیش قدرت الهی، چنان باشی که مرده، پیش مرده‌شوی. تا هرگونه خواهد او را بگرداند و او را هیچ حرکت و تدبیری نباشد»[۸۰].

مقام عالی توکل نصیب هر کسی نمیشود ، زیرا این مقام با لقلقۀ زبان حاصل نگردد. بسیارند کسانی که دائماً از توکل دم میزنند و «توکلت علی الله» را ورد زبان میکنند در حالیکه عملاً بر اسباب و ابواب چشم دوخته‌اند نه بر مسبب الاسباب و مفتح الابواب. اکابر عرفا گفته‌اند کسی که به مقامی از مقامات عرفانی تظاهر کند، خداوند او را از آن مقام محروم میسازد. پس مقام عالی توکل خاص خواص است؛ چنانکه محمد غزالی گوید:

> اجتناب از ذخیره کردن توشه فقط برای کسی رواست که به مرتبۀ عالی توکل رسیده باشد، اما افرادی که بدین ایمان نرسیده‌اند و میدانند که اگر ذخیره نکنند خاطرشان پریشان و دلشان مضطرب شود، باید توشه ذخیره کنند، زیرا فساد این کار از صلاحش بیشتر است.[۸۱]

آن دسته از روایاتی که اهتمام رزق برای فرد را نهی میکند ناظر به عالیترین مقام توکل است[۸۲].

اصل چهارم، قناعت: قناعت بیرون آمدن از شهوات نفسانی و تمایلات و بهره‌های حیوانی است؛ همانگونه که بوسیلۀ «موت طبیعی» شخص متوفی نسبت بدین امور قطع تعلق میکند، بجز آنچه که نیاز انسانی آن را اقتضا مینماید. پس نباید در خوراک و پوشاک و مسکن اسراف نماید و به اندازه آنچه که ضرورت دارد اختصار پیشه نماید.

اصل پنجم، عزلت: عزلت بیرون آمدن از آمیزش با خلق است، همانند آنچه که بوسیله موت طبیعی نسبت بدین امر پدید می‌آید، مگر از خدمت شیخی که به مرتبۀ وصول دست یافته و مربی طالب گردیده است. چنین کسی همانند «مرده‌شوی» است نسبت به «مرده»، پس شایسته است که طالب در مقابل شیخ واصل و مربی خویش همانند مرده‌یی باشد که بدنش در بین دستان مرده‌شوی قرار دارد و وی هرگونه که بخواهد در او تصرف نماید تا اینکه بوسیلۀ «آب ولایت» جنابت بیگانگی و آلودگی را از او بشوید. اصل عزلت، نگاه داشتن حواس از تصرف در محسوسات بوسیله خلوت است، چراکه همانا هرگونه آفت، فتنه و بلائی که روح بدان مبتلا گردیده

---

۷۵. کاشانی، عزالدین، **مصباح الهدایه**، ص ۳۹۶.

۷۶. ر.ک: کاشانی، عبدالرزاق، **شرح منازل السائرین**، ص ۷۴.

۷۷. ابن عربی، **الفتوحات المکیه**، ج۲، ص ۱۹۹.

۷۸. جرجانی، **التعریفات**، ص۳۱.

۷۹. ر.ک: سراج طوسی، **اللمع فی التصوف**، ص۵۳.

۸۰. «أول مقام فی التوکل أن یکون العبد بین یدی الله کالمیّت بین یدی الغاسل یقلبه کیف یشاء لایکون له حرکة ولاتدبیر». (قشیری، **رسالۀ قشیریه**، ص۲۴۷ ـ ۲۴۶).

۸۱. ر.ک: غزالی، **الأربعین**، ص۲۳۷.

۸۲. زمانی، **شرح جامع مثنوی معنوی**، دفتر پنجم، ص ۶۵۹.

و موجب تقویت نفس و تربیت صفات نفس در آن شده، از روزنهٔ حواس وارد گردیده است و بوسیلهٔ آن است که نفس، روح را پیرو خود نموده، بسوی اسفل السافلین کشانده و بدان وابسته‌اش گردانیده و بر آن چیرگی یافته است.

پس بوسیله خلوت گزیدن و عزل نمودن حواس، یاری گرفتن نفس از دنیا و شیطان و نیز همراهی با هوی و شهوت قطع میگردد. همانگونه که در معالجهٔ مریض، پزشک ابتدا دستور پرهیز از آنچه را که به وی ضرر میرساند و موجب تشدید مرض میشود به وی میدهد تا بدین طریق یاری گرفتن عامل مریضی از مواد مضر قطع گردد، چراکه «پرهیز صدر هر دارویی است». سپس مریض را بوسیله مسهلی که از بین برنده مواد فاسد و موجب تقویت قوای طبیعی است درمان مینماید تا اینکه مرض دفع و صحت حاصل گردد. مسهل نفس در مقایسه با مسهل بدن بعد از پرهیز و پاکیزه نمودن نفس از مواد فاسد بوسیله عزلت، مداومت ذکر است.

بعضی از محققان، «خلوت» و «عزلت» را مرادف هم دانسته‌اند و بعضی نیز میان آن دو فرق نهاده‌اند و معتقدند که خلوت، تنها شدن از اغیار است و عزلت، تنها شدن از خود و مشاهده حضرت معشوق. به این معنا مرتبهٔ عزلت بالاتر از خلوت است؛ چنانکه یکی از عارفان گوید: «خلوت، صفت اهل صفوت است و عزلت از نشانه‌های وصلت»[۸۳].

اصل ششم، ذکر: ذکر بیرون آمدن از یاد غیر خدا بوسیلهٔ فراموشی است همانگونه که این فراموشی برای نفس انسانی در موت طبیعی دست میدهد و تنها خدا را یاد مینماید.

تشبیه ذکر ـ که همان کلمهٔ «لا إله إلاّ الله» است ـ به مسهل نفس بسبب مرکب بودن آن است از جنبهٔ نفی و اثبات. بدینصورت که بنابر جنبهٔ نفی ـ لا إله ـ مواد فاسدی که موجبات پدید آمدن مرض قلب و مقید گشتن روح و مغلوب شدن نفس در قبال اخلاق ناپسند و اوصاف شهوانیه در دنیا و آخرت گردیده از بین میرود و بنابر جنبهٔ اثبات ـ «إلاّ الله» ـ صحت قلب و سلامت آن ـ از اخلاق زشتی که از طریق انحراف در مزاج اصلی پدید آمده ـ حاصل میگردد که مزاج اصلی قلب برپا گردیده و براساس نور اثبات حیات قلب بنور خداوند متعال بدست می‌آید و روح با شواهد حق و تجلّی ذات و صفات او، متجلّی میگردد.

در ادامه «ذاکر به مذکور» و «مذکور به ذاکر» تبدیل میشود؛ و ذاکر در ذکر فانی میشود و مذکور بعنوان جانشین ذاکر باقی میماند. پس هنگامیکه ذاکر را طلب نمایی مذکور را بیابی و هنگامی که مذکور را طلب نمایی ذاکر را؛ به مثال این حدیث که چون او را دیده باشی مرا دیده‌یی و چون مرا دیده باشی او را دیده‌یی.

قلب آدمی بدون ذکر و مراقبه دچار تیرگی و زنگار اوهام و خیالات ناشی از درگیریهای روزمره میگردد از اینرو ذکر حق صیقل دهندهٔ اندیشهٔ آدمی و سیال کنندهٔ آن است. از ذکر بعنوان زنده کنندهٔ قلب نیز یاد شده است: «الذکر حیاة القلب»[۸۴].

ذکر دارای سه مرتبه است: مرتبهٔ اول، ذکر لفظی: مداومت بر ذکر لفظی در آموزه‌های وحیانی و معارف اسلامی از اهمیت فوق‌العاده‌یی برخوردار است. مرتبهٔ دوم، ذکر قلبی، هر چند ذکر لفظی اثرات سازنده‌یی در سلوک معنوی انسان دارد، ولی اکتفا به لقلقه لسان، سالک را به مقصد نمیرساند. کاربرد ویژهٔ ذکر مربوط به هنگامی است که دل سالک، زبان او را همراهی کند. بعبارت روشنتر، وقتی دل سالک مهیای یاد خدای سبحان باشد، ذکر میگوید و ناخودآگاه، آن ذکر بر زبان جاری میشود.

۸۳. همو، **میناگر عشق**، ص ۶۳۹.

۸۴. گنابادی، **شرح فارسی کلیات باباطاهر**، ص ۸۴.

در این مرتبه از ذکر، آنچه بر لب جاری میشود، برخاسته از قلب سالک است و از اعتقاد درونی او ، سرچشمه میگیرد. مرتبهٔ سوم، ذکر عملی: در حقیقت کسی که ذکر عملی دارد، بندهٔ واقعی خداوند است و تمامی اعضاء و جوارح او، یک کلید اتصال به خدا دارد و بطور ناخودآگاه کاری انجام نمیدهد و سخنی نمیگوید مگر اینکه مورد رضایت حق تعالی باشد.

نسبت به اذکار لفظی و قلبی، آن ذکری از اهمیت والاتری برخوردار است که از مرحله بیان و مرور در دل، به عرصهٔ عمل وارد شود و این همان ذکری است که ائمهٔ طاهرین (ع) در رسیدن به آن پافشاری و اصرار دارند؛ یعنی انسان بگونه‌یی یاد خداوند متعال باشد که اگر زمینه معصیتی برایش فراهم شد، یاد خداوند مانع از انجام آن معصیت شود[۸۵].

اصل هفتم، توجه: توجه بیرون آمدن کامل از هر انگیزه و نیتی است که طالب وصول را بسوی غیر حق میکشاند، همانگونه که در موت طبیعی هیچ مطلوب و محبوب و مقصودی ــ غیر از خدا ــ نمیتواند نفس را به خود متوجه گرداند. ببیان دیگر، توجه تام داشتن با تمام هستی خود به خداوند است بگونه‌یی که حتی نشود یک لحظه نیز از او غافل گردید. جنید در این باب گفته است: «اگر صدیقی هزار سال رو به خداوند نماید سپس لحظه‌یی از وی روی برگرداند، آنچه که در این مدت عدم توجه از دست میدهد بیشتر از آنچه است که در طی هزار سال توجه بدست آورده است».

اصل هشتم، صبر: صبر بیرون آمدن است از بهره‌های نفسانی بوسیلهٔ کوشش و رنج ــ همانند آنچه که بوسیلهٔ موت طبیعی نسبت به بهره‌های نفسانی پدید می‌آید ــ و استوار ماندن نفس بر قطع بهره‌مندی از چیزهایی است که بدانها اُنس یافته و دوستشان دارد تا اینکه نفس تربیت گردد و سستی شهوتهایش منجر به پایداری آن بر راه پسندیده، بمنظور صفای قلب و جلای روح شود.

خواجه عبدالله انصاری در تعریف صبر گفته است: «الصبر حبس النفس علی جزع کامن عن الشکوی». پس سالک نه تنها «شکوه» نمیکند بلکه «شکر» نیز مینماید و با خدای خویش راز و نیاز میکند[۸۶].

وفا کنیم و ملامت کشیم و خوش باشیم
که در طریقت ما کافریست رنجیدن

اصل نهم، مراقبه: مراقبه بیرون آمدن از نیرو و توان خویش است در حالیکه خود را در معرض وزش الطاف خداوندی قرار داده، روی گردانیده از اوصاف و احوال خود، غرق گردیده در دریای میل او، مشتاق گردیده به دیدار وی، قلبش آرزومند او و روحش ناله‌کنان در محضر او و از وی طلب یاری مینماید و از او استغاثه مینماید تا اینکه خداوند خود درب رحمت خویش را باز و درب عذابش را بر او ببندد. بسبب تابش نور رحمت خداوندی بر نفس وی، تاریکیهای نفس اماره در یک لحظه چنان از بین رفته که طی سی سال مجاهدت و ریاضت از بین نمیرفت. همانگونه که حضرت یوسف (ع) فرمود: «مگر اینکه پروردگارم رحم نماید همانا پروردگار من بخشنده و رحم کننده است»[۸۷] بلکه «بدیهای آنها را به خوبیها تبدیل نماید»[۸۸]. همانا حسنات ابرار بواسطهٔ حسنات الطاف الهی پیش مقربین سیئات محسوب میگردد. خداوند تبارک و تعالی فرمود: «برای کسانیکه نیکی نموده‌اند پاداش نیک (بمقدار عملشان) و افزون بر آن (عملشان) خواهد بود»[۸۹] و این زیاد بودن از الطاف حق است بدانها و «آن از فضل خداوند است که به

۸۵. مظاهری، حسین، **سیر و سلوک**، ص۱۱۷ ــ ۱۱۵.
۸۶. آشتیانی، **سر سلوک**، ص۳۳۹.
۸۷. یوسف، ۵۳.
۸۸. فرقان، ۷۰.
۸۹. یونس، ۲۶.

هرکس بخواهد و شایسته بداند میبخشد»[۹۰].

«مراقبه» در لفظ به معنی پاسبانی و نگهداشتن است و در اصطلاح یکی از احوال سلوک عرفانی است. مقصود از مراقبه این است که بنده یقین کند که خداوند در جمیع احوال بر قلب و ضمیر او عالم است. این اصطلاح مقتبس از آیات قرآنی، از جمله آیه: «ان الله کان علیکم رقیباً»[۹۱] است[۹۲]. همایی گوید:

حالت مراقبه، تمرکز حواس و توجه روح است برای تصویر معنویات و صور الهی در ضمیر بطوریکه موجب سکینه قلب و مشاهدات یقینی رحمانی باشد و به همین معنی مشایخ عرفا و صوفیه به سالکان طریق دستور ذکر و فکر میدادند. حالت مراقبه معمولاً امری اختیاری است که با نیروی اراده و توجه باطن و قوت جمعیت حواس که عالیترین مراتب حضور قلب است حاصل میشود و بهمین وسیله است که صور ملکوتی و اشباح مثالی اشخاص بویژه اولیاء و مشایخ و اقطاب را در باطن مشاهده میکنند. جماعتی از صوفیه سکینه قلب را به همین امر تفسیر نمودهاند.[۹۳]

اصل دهم، رضا: «رضا» بیرون شدن از رضای نفس و درآمدن به رضای حق است و تسلیم احکام ازلی شدن و سپردن امور به تدابیر وی و دوری جستن از اعتراض؛ همانگونه که بوسیلهٔ موت طبیعی این حالت پدید می آید.

رضا عبارتست از فانی کردن ارادهٔ خود در ارادهٔ حق تعالی و آن انجام نمیشود مگر با ترک بهرهها و خوشیها. در قرن سوم، میان مشایخ صوفیه در اینکه آیا رضا را باید از جملهٔ مقامات شمرد یا از جملهٔ احوال، اختلاف بوده است. فرقهٔ محاسبیه ــ پیروان ابوعبدالله محاسبی که اغلب صوفیان خراسان تابع او بودهاند ـ رضا را از جملهٔ احوال دانستند ولی صوفیان عراق آن را از جملهٔ مقامات سلوک میشمردهاند[۹۴].

این مقام ثمرهٔ محبت و ولایت کامل الهی است. عالیترین و آخرین مقام سلوک عرفانی است که سالک توانسته به برکت ریاضت و تهذیب نفس و نیز حصول کشف و شهود از دام شرک خفی بیرون جسته و از دل و جان به آیین حنیف توحید درآید و ابراهیموار بر همهٔ «معبودهای آفل ظاهری و نفسانی» ندای «لا احب الآفلین» زده و بدین مقام والا برسد.

چنین شخصی از صمیم دل معتقد میشود که در قسمت ازلی خطا و زللی نرفته و عاشقانه هرچه راکه بر او رسد خیر محض میداند؛ «چنانکه از رابعهٔ عدویه پرسیدند چه وقت بنده به مقام رضا میرسد؟ گفت: «اذا سرّته المصیبة کما سرّته النعمة»[۹۵]، یعنی آنگاه که هم نعمت و هم مصیبت، او را شادمان کند. خرسندی بنده از نزول بلا از آنروست که یقین دارد بلا برای اصلاح و تکمیل نفس او لازم است[۹۶].

نتیجهٔ اصول دهگانه

کسی که با ارادهٔ خویش صفات ظلمانی [نفس خود] را میمیراند، خداوند با نور عنایتش او را زنده میگرداند. همانگونه که خداوند متعال در قرآن فرموده: «آیا کسی که مرده بود، سپس او را زنده نمودیم، و نوری برایش قرار دادیم که با آن در میان مردم راه برود، همانند کسی است که در تاریکیهاست و از آن خارج نمیشود؟»[۹۷]. یعنی آیا

۹۰. جمعه، ۴.
۹۱. نساء، ۱.
۹۲. زمانی، **میناگر عشق**، ص ۶۳۶.
۹۳. همایی، **مولوی نامه**، ص ۷۰۱ ــ ۶۹۹، بنقل از زمانی، **میناگر عشق**، ص ۶۳۶.
۹۴. غنی، **تاریخ تصوف در اسلام**، ص ۳۱۶.
۹۵. لاهیجی، **شرح گلشن راز**، ص ۲۶۳ ــ ۲۶۴.
۹۶. ر.ک: زمانی، **میناگر عشق**، ص ۵۴۵.
۹۷. انعام، ۱۲۲.

کسی که از صفات ظلمانی واقع در شجرهٔ انسانی خود مرده باشد، زنده میگردانیمش با اوصاف ربانی و برای او نوری از نورهای جمال خود قرار میدهیم و در میان مردم با فراست راه میرود و بر احوال آنها شهادت میدهد، مانند کسی است که در ظلمات شجره انسانی باقی میماند، و نور مؤمنیت در او شکوفا نمیشود و ولایت و نبوت نیز در او به ثمر نمیرسد؟

سالک طریق حق پس از پیمودن طریقهٔ شطار با دست یافتن به اوج حیات معنوی ــ یعنی توحید و فنای در حق ــ به «مقام ولایت» رسیده و در میان خلق به ارشاد دیگران میپردازد تا اینکه برای آنان نیز امکان گام نهادن در حیات معنوی و پیمودن منازل و مقامات آن در پرتو عنایت حق و راهنماییهای وی فراهم آید و همچو او «متخلق به اخلاق الهی» گردند. وصول به سرچشمهٔ حیات و بقا یافتن در سایهسار حق مستلزم فنا گردیدن از هر آنچه که احساس بقا از خود دارد حتی وجود خود سالک، میباشد. سالکی که وجودش در حق تعالی فانی گشته و به حیات و بقاء او حیات و بقا یافته، همان بندهٔ عاشقی است که به کل عالم عشق میورزد، زیرا او به مرتبهٔ کل رسیده است؛ عاشق حقیقی چون از من جزئی خود گذشته و به حقیقت حق پیوسته است، دیگر به عنوان «فرد» مطرح نیست. بعبارتی دیگر، وجودش مناسب با هستی حضرت معشوق بسط یافته بطوریکه خود را در همه چیز و همه چیز را در خود میبیند بدین جهت، به مظاهر عالم هستی عشق میورزد و همگان را صرفنظر از خون و نژاد و ملیت و مرام و مسلک دوست میدارد. او عاشق خود است، اما نه خود شخصی، بلکه عاشق خود نوعی و کلی است، یعنی عاشق همهٔ هستی[۹۸].

حسن ختام این بررسی را به نقل عبارتی جامع از محقق طوسی در شرح نمط نهم اشارات بوعلی تحت عنوان «مقامات العارفین» اختصاص میدهیم:

■ **سالک طریق حق پس از پیمودن طریقهٔ شطار با دست یافتن به اوج حیات معنوی ــ یعنی توحید و فنای در حق ــ به «مقام ولایت» رسیده و در میان خلق به ارشاد دیگران میپردازد تا اینکه برای آنان نیز امکان گام نهادن در حیات معنوی و پیمودن منازل و مقامات آن در پرتو عنایت حق و راهنماییهای وی فراهم آید و همچو او «متخلق به اخلاق الهی» گردند.**

هنگامی که عارف از خود بریده و به حق متصل گردد، هر قدرتی را مقهور قدرت حق می‌یابدکه بر همه چیز قادر است؛ و هر علمی را مغروق علم او می‌یابدکه هیچ چیزی از موجودات از آن پنهان نیست؛ و هر ارادهیی را فانی در اراده حق می‌یابد که هیچ ارادهیی از ارادهٔ ممکنات بدان نمیرسد بلکه همه هستی و کمالات آن از ارادهٔ حق صادر شده و فیض یافته‌اند. پس در این هنگام، حق چشم عارف میگرددکه بدان میبیند و گوش او میگردد که بدان میشنود و قدرت او میگرددکه بدان عمل میکند و علم او میگرددکه بدان میداند، و وجود او میگردد که بدان ایجاد میکند. پس عارف حقیقتاً نزد حق متخلق به اخلاق الهی گردیده است.[۹۹]

موت اختیاری و پیوند آن با اصول دهگانه

شیخ نجم الدین پایه و اساس سلوک در این طریقه شُطّار را «مرگ ارادی» یا همان «موت اختیاری» دانسته و از پیامبر اسلام (ص) نیز نقل نموده که «بمیرید پیش از

۹۸. عاشق کل است و خود، کل است او
عاشق خویش است و عشق خویش جو
(زمانی، **شرح جامع مثنوی معنوی**، دفتر اول، ص ۵۰۱).
۹۹. طوسی، **شرح الاشارات و التنبیهات**، ج ۳، ص ۳۸۹.

آنکه مرده شوید». بنا بر این نقل، مردن نخستین حکایت از مرگ ارادی یا همان موت اختیاری، و مردن دوم حکایت از مرگ طبیعی یا همان موت اجباری دارد.

بر اساس آموزه‌های وحیانی ــ عرفانی، روح انسان که در قوس نزول پس از گذراندن عوالم متعدد به عالم ملک فرو افتاده و در قالب این بدن عنصری جای گرفته است، در قوس صعود به شوق بازگشت به عالم ملکوت که موطن اصلی اوست و نیز اتصال با حقیقت وجودیش، در صدد پیمودن این عوالم متعدد است. از اینرو، انسان در هر عالمی دارای زندگانی و مرگی متناسب با آن عالم بوده و بتعبیری «ولادت» و «رحلت» دارد و از آن عالم به عالم دیگر کوچ مینماید. این کوچیدن همان است که «مرگ» نام گرفته است. بدینسان مرگ نیستی نسبی است نه نیستی مطلق و چیستی آن همان «خروج از عالمی و ورود به عالم دیگر است».

مرگ، همان «تحول از نقص به کمال و رهایی مستمر از قوه به فعل» است، بگونه‌یی که در این راستا فعلیت سابق، استعداد و قوه میگردد برای فعلیت لاحق. تعابیر بکار رفته در قرآن و احادیث نیز همگی بر این انتقال از عالم کثرت به عالم وحدت و برون رفت از قوه به فعل و از نقص به کمال اشاره دارند.

برای انسان بیدار و بینا، مرگ عین حیات است و جهان ماده، جهان شدن است. انسان در عالم ماده بر اساس نظریهٔ حرکت جوهری حکما و نیز نظریهٔ تجدد امثال عرفا، هر لحظه و هر آن در حال تجربه کردن مرگ و زندگانی است. «موت» در اصطلاح عرفا به معنی خلع جامهٔ مادی و طرد قیود و علائق دنیوی، و توجه به عالم معنوی و فنا در صفات و اسماء الهی است[100].

صدرالمتالهین در رسالهٔ سه اصل گوید:

انسان از جمله ممکنات مخصوص است. بدانکه امتزاج حقیقت وی از دو روح گشته، یکی روح حیوانی فانی و دیگری روح ملکی باقی؛ و از این جهت وی را هر زمان خلقی و لبسی تازه و موتی و حیاتی مجدد باشد و وی را ترقی از منزل به منزل دست میدهد و رحلت از مقامی به مقامی روی مینماید و از نشئه به نشئه تحول میکند:

لقد صار قلبی قابلاً کل صورة

فمرعی لغزلان و دیراً لرهبان

تا وقتی بوسیله این فناها از همهٔ منازل کنونی و مقامات خلقی در میگذرد و شروع در منازل ملکوتی و سیر در اسماء الهی و تخلق به اخلاق الله مینماید تا به مقام فنای کلی و بقای ابدی میرسد و در موطن حقیقی (انا الیه راجعون)[101] قرار میگیرد.[102]

لاهیجی در شرح گلشن راز برای انسان سه نوع مرگ برشمرده است:

اول آنکه هر لحظه و ساعت و در هر چشم بهم زدنی بحسب اقتضایِ ذاتیِ ممکن، انسان نیز بحکم «کُلُّ شَیء هَالِکٌ»[103] مورد هلاکت دائم واقع میشود و بمقتضای «بَل هُم فِی لَبس مِن خَلق جَدِید»[104] به تجلی نفس رحمانی بحسب خلع و لبس، در هر لحظه هست میشود و از غایت سرعت تجلی وجودی، ادراک انعدام نمیکند و علی الدوام وجود واحد مرعی است[105].

۱۰۰. سجادی، **فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی**، ص ۷۱۴.
۱۰۱. بقره، ۱۵۶.
۱۰۲. ملاصدرا، **رساله سه اصل**، ص ۶۷.
۱۰۳. قصص، ۸۸.
۱۰۴. ق، ۱۵.
۱۰۵. هر نَفَس نو می شود دنیا و ما
بی‌خبر از نو شدن، اندر بقا
(مولوی، **مثنوی معنوی**، دفتر اول، ص ۳۸۸، بیت ۱۱۴۴).

دوم مرگ اختیاری است که مخصوص نوع انسان است و آن عبارتست از قمعِ هوایِ نفس و اعراض از لذات جسمانی و مشتهیات نفسانی و مقتضیات طبیعت و شهوات، هر که از شهوات و لذات نفسانی اجتناب کرد البته نفس خود را کشته است. سوم مرگ اضطراری است، یعنی مفارقت روح از بدن و تجرد او از تعلق به بدن است. این مرگ شامل جمیع حیوانات است.[۱۰۶]

قطع تعلق خاطر نفس انسانی نسبت به عالم فانی و مظاهر آن، یا از سر اجبار و بصورت طبیعی رخ میدهد که آنرا مرگ طبیعی مینامند، یا از سر اختیار و ارادهٔ وی رخ میدهد که بدان مرگ اختیاری گویند. با مرگ، ارتباط نفس انسانی با دنیای فانی قطع گشته و بسوی مبدأ و اصل خویش یعنی عالم معنا باز میگردد؛ همانگونه که در قرآن کریم اشاره شده است «إنّا للهِ وَإنّا إلَیهِ رَاجعُونَ» و «هُوَ اللهُ لاَ إلهَ إلاّ هُوَ، لَهُ الحَمدُ فِی الأُولَی وَ الأَخِرَةِ وَ لَهُ الحُکمُ وَإلَیهِ تُرجَعُونَ»[۱۰۷] و ببیان مولانا:

هر کسی کو دور ماند از اصلِ خویش
باز جوید روزگارِ وصلِ خویش[۱۰۸]

همهٔ انسانها بسوی لقاء پروردگار در حرکت مستمر و دائمی هستند اما برخی از انسانها قبل از اینکه مرگ طبیعی و اجباری ــ که قطعی الوقوع و حتمی الحدوث است ــ بسوی آنها بیاید، بصورت اختیاری و با بریدن از متعلقات دنیوی به استقبال آن میروند. از همین روست که اهل معرفت برای انسان دو تولد قائلند، یکی «تولد صوری» (ظاهری) و دیگر «تولد معنوی» (باطنی). تولد صوری همان است که کالبد عنصری انسان از زهدان مادر گام به پهنه دنیا میگذارد. این تولد، عام است و همهٔ حیوانات و افراد بشری را شامل میگردد و در این تولد اختیاری در کار نیست.

اما تولد معنوی، خاص بندگان برگزیده است و به اختیار صورت میگیرد، بدینگونه که انسان با تربیت و ترویض نفس خود، دل از زنگار هوسها میپردازد و از زهدان محسوسات و مشیمهٔ غرایز خارج میشود و در جهان معنوی و عرصهٔ ملکوتی تولد می‌یابد. این زایش دو باره را «تولد ثانی» گویند که مسند است به کلامی منسوب به حضرت عیسی(ع) که فرمود: «لَن یَلِجَ مَلَکُوتَ السَّمَاوَاتِ مَن لَم یُولَد مَرَّتَینِ»[۱۰۹]. ببیان دیگر، حیات معنوی اقتضای موت اختیاری نفس و زنده شدن روح را دارد که همان «تولد ثانی» است.

شیخ نجم الدین رازی ــ (متوفی ۶۵۹) مشهور به «دایه» و از پیروان سلسلهٔ کبرویه ــ «حیات مجازی» و «حیات حقیقی» انسان را به زبان تمثیل بسان مرغ دانسته که دارای دو حیات «تخم مرغی» و «مرغی» است[۱۱۰]؛ بدینسان که تولد اولیهٔ انسان در عالم طبیعی همان تولد تخم‌مرغی اوست که وجه جسمانی او بمثابهٔ پوسته و قشر، وجه حیوانی او بمثابه سپیده و وجه روحانی و عقلانی او بمثابه زردهٔ تخم‌مرغ است. این انسانی که در تولد تخم‌مرغی خویش بسر میبرد بدون همت و یاری مربی قادر به خروج از این مقام نیست[۱۱۱]. از میان این تخم‌مرغهای انسانی تنها برخی که توانسته‌اند به منقار همت، پوست وجود آفرینش خویش را براندازند و از خود زائیده شوند، میتوانند در عالم ملکوت طیران کنند؛ «لم یلج ملکوت السموات من لم یولد مرتین».

بدینسان این مرغان تا تمام هستی تخم‌مرغی خویش

۱۰۶. لاهیجی، **شرح گلشن راز**، ص ۵۰۲.
۱۰۷. قصص، ۷۰.
۱۰۸. مولوی، **مثنوی معنوی**، دفتر اول، ص۵۴، بیت ۴.
۱۰۹. فروزانفر، **احادیث و قصص مثنوی**، ص ۳۱۸؛ وارد ملکوت آسمان نگردد، مگر کسی که دو بار متولد شده باشد.
۱۱۰. رازی، نجم‌الدین، **رساله عشق و عقل**، ص۸۹ ــ ۸۴.
۱۱۱. «هیچ بیضهٔ وجود انسانی نباشد الا به تربیت مرغی محتاج باشد تا مرغ حقیقی او را از بیضهٔ وجود مجازی بیرون آورد» (**همان**، ص۸۶).

را از دست ندهند، نمیتوانند مقام مرغی بیابند:

اول که سر از قشر بیضهٔ آفرینش بیرون کند هنوز تنهٔ وی در بیضهٔ انانیّت مانده این بانگ کند که أنا الحق. و چون تنه از بیضهٔ وجود برآورد، پای وی در بیضه مانده این نوا زند که «سبحان ما اعظم شأنی». و چون از بیضهٔ هستی خود بکلّی خلاص یابد این نغمت سراید که: «انسلخت من جلدی کما تنسلخ الحیّة من جلدها فإذا أنا هو». و چون در فضای هوای هویت پرواز کردن گیرد این ترنم کند که: «ما فی الوجود سوی الله» و چون در نشیمن وحدت مقر سازد این ورد پردازد که: «فاعلم أنّه لا إله إلا الله».[112]

همانگونه که از عبارت فوق عیان است ،شیخ نجم الدین رازی بزیبایی و در کمال اختصار بشرح مراتب تلطیف روحانی انسان پرداخته است که این زیبایی بنظر نگارنده بوسیله انتخاب و کاربرد واژههایی همچون «بانگ» «نوا»، «نغمت»، «ترنم» و «ورد» متناسب با هر مرتبه دوچندان گشته است. حاصل این تولد بیرون آمدن از حیات تیرهٔ شهوانی و اخلاق ناپسند بسوی حیات روحانی و اخلاق پسندیده است. انسان در تولد دوم قابلیت این را می یابد تا به تجرید محض برسد و بر همهٔ کائنات افضل شود. پیامبر اسلام (ص) نمونه اعلای این تولد ثانی است که مولوی در اینباره گفته:

زادهٔ ثـانـی است احمد در جهان

صـد قـیامت بود او انـدر عیان[113]

نسفی گوید:

انبیاء و اولیاء را قبل از موت طبیعی، موت دیگری است از جهت آنکه ایشان به موت ارادی پیش از موت طبیعی میمیرند و آنچه دیگران بعد از موت خواهند دید، ایشان پیش از موت طبیعی ببینند و احوال بعد از مرگ ایشان را معاینه شود و از مرتبه «علم الیقین» به مرتبه «عین الیقین» رسند؛ از آن جهت که حجاب آدمیان جسم است، چون روح از جسم بیرون آمد هیچ چیز دیگر حجاب او نمیشود.[114]

بنابرین ، رجوع به مبدأ دو نوع است: یکی رجوع اختیاری و دیگری رجوع اجباری. رجوع اختیاری آن است که سالک با ارشاد انسان کامل، طریق تصفیه را بپیماید و به تهذیب نفس برسد و حقیقت را شهود نماید. ولی رجوع اجباری تنها با مرگ و فنای کالبد عنصری تحقق یابد[115].

سِرّ مُوتُوا قَبلَ مَوت این بود

کز پسِ مُردن، غنیمتها رسد[116]

کسی که به مرگ اختیاری بمیرد به تیغ عشق حق کشته شده است، نه به تیغ طبیعت و اجبار[117]. اینچنین شخصی اگرچه از حیث صورت و ظاهر مرده محسوب میگردد ولیکن از حیث سیرت و باطن زنده است، چراکه توانسته از هرگونه رسوم و آثار «منی» و «مایی» و «انانیّت» و «خودبینی» دور شود و هستی موهوم و مجازی خود را ساقط نماید و در بقای حق، بقا بیابد و زنده حقیقی شود.

اقتلونی یا ثقاتی إنّ فی قتلی حیاتی

و مماتی فی حیاتی و حیاتی فی مماتی[118]

نتیجه گیری

حیات معنوی انسان ــ همانند حیات طبیعی او ــ دارای

۱۱۲. همان، ص۸۹.

۱۱۳. مولوی، **مثنوی معنوی**، دفتر ششم، بیت ۷۵۱.

۱۱۴. نسفی، **انسان کامل**، ص۱۵۷.

۱۱۵. مولوی، **مجالس سبعه**، ص ۲۵.

۱۱۶. همو، **مثنوی معنوی**، دفتر ششم، ص ۹۹۰، بیت ۳۸۳۷.

۱۱۷. من نه مُردارم، مرا شَه کُشته است
صورتِ من شبهِ مُرده گشته است
(مولوی، **مثنوی معنوی**، دفتر چهارم، ص ۳۲۱، بیت۱۰۶۰).

۱۱۸. حلاّج، **دیوان اشعار**، ص۲۰.

زیستی متناسب با خود است. پیمودن هر منزل و مقام حیات معنوی ــ که دارای معنایی متناسب با آن است ــ در صورت ادا نمودن حق آن منزل و مقام برای سالک طریق حق، مرتبه‌بمرتبه تحقق یافته و به منصهٔ ظهور میرسد. مقدار بهرهٔ معنوی سالک از حیات معنوی، بستگی به مرتبه‌یی از معنا دارد که در آن منزل و مقام سیر مینماید. اوج حیات معنوی که با موت اختیاری سالک از صفات انسانی شروع میشود، رسیدن به مقام توحید و فنای در حق است که سالک در آن از «مقام تفرقه و کثرت» به «مقام جمع و وحدت» درآمده و ظاهر و باطن هستی را یکی میبیند.

اساس بودن «موت اختیاری» در این رساله بخوبی از اصرار شیخ در خلال توضیح اصول دهگانه با واژه «خروج» و نیز مقایسهٔ این نحوه خروج با موت طبیعی پیداست، لذا در پیوند موت اختیاری بعنوان اساس طریقهٔ شطار با اصول دهگانه میتوان گفت: شیخ نجم الدین ــ براساس آموزه‌های رسالهٔ الاصول العشره ــ نه‌تنها از یک موت و تولد اختیاری بلکه از چندین موت و تولد اختیاری دیگر، بتناسب هر منزل و مقام سخن بمیان آورده که باید برای سالک طریقه شطار رخ دهد. بازگشت این موت و تولدهای اختیاری به حجابهای متعدد ظلمانی و نورانی است که هر کدام از آنها میتواند مانعی در جهت وصول به حق باشد. آن اصلی که بیش از سایر اصول دهگانه بیانگر این معناست، اصل «توبه» است. توبه نه تنها رکن و اساس حیات معنوی سالک است بلکه شرط لازم ادامهٔ حیات معنوی نیز هست، بنحوی که سالک پس از ادای حق هر مقام، تا رسیدن به مقام توحید حقیقی و فنای در حق از هر منزل و مقامی بوسیله توبه بدر خواهد شد. سالک پس از طی طریق و گذر از حجابهای ظلمانی و نورانی میتواند به مقامی برسد که خود بعنوان یک شیخ و مرشد کامل به دستگیری دیگران بپردازد.

منابع

قرآن کریم.

دانشنامهٔ جهان اسلام، تهران، بنیاد دایرة المعارف اسلامی، ۱۳۷۵.

آشتیانی، میرزا احمد، **سر سلوک** (ترجمه و **شرح رسالة الولایه**)، ترجمه و شرح محمدجواد رودگر، قم، آیت اشراق، ۱۳۸۷.

آملی، سیدحیدر، **المقدمات من کتاب نص النصوص**، مشهد، انتشارات توس، ۱۳۶۷.

ابراهیمی دینانی، غلامحسین، **اسماء و صفات حق**، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۶.

ابن عربی، محیی‌الدین، **فتوحات المکیه**، بیروت، دار صادر، بیتا.

ابونعیم، احمد بن عبدالله، **حلیة الأولیاء و طبقات الأصفیاء**، ج ۱، بیروت، ۱۳۸۷ / ۱۹۶۷ م.

انصاری، خواجه عبدالله بن محمد، **منازل السائرین**، متن عربی با مقایسه به متن علل المقامات صد میدان، ترجمهٔ دری منازل السائرین و علل المقامات و شرح کتاب از روی آثار پیر هرات از روان فرهادی، تهران، مولی، ۱۳۶۱ .

ــ ــ ــ ــ ــ، **منازل السائرین**، براساس شرح عبدالرزاق کاشانی، تهران، الزهراء، ۱۳۷۹.

بلخی، شقیق بن ابراهیم، «رساله آداب العبادات»، ترجمهٔ نصرالله پورجوادی، **معارف**، دوره ۴، ش ۱، فروردین ــ تیر ۱۳۶۶.

جامی، عبدالرحمان، **نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص**، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۰.

جرجانی، سید شریف، **التعریفات**، تهران، ناصر خسرو، بیتا.

حافظ، **دیوان اشعار**، تهران، معیار علم، ۱۳۸۷ش.

حقیقت، عبدالرفیع (رفیع)، **ستاره بزرگ عرفان، شیخ نجم الدین کبری در قرن ششم و هفتم هجری**، تهران، بهجت، ۱۳۸۵.

حلاّج، حسین بن منصور، **دیوان اشعار**، تحقیق قاسم میرآخوری، تهران، نشر فهرست، ۱۳۸۹.

خوارزمی، تاج‌الدین حسین بن حسن، **شرح فصوص الحکم**، تهران، مولی، ۱۳۶۸.

خوارزمی، کمال‌الدین حسین، **جواهر الأسرار و زواهر الأنوار**، شرح مثنوی معنوی، مقدمه، تصحیح و تحشیه محمدجواد شریعت، تهران، اساطیر، ۱۳۸۴.

دادبه، اصغر، **کلیات فلسفه**، تهران، دانشگاه پیام نور، ۱۳۸۵ش.

رازی، فخرالدین، **شرح الاشارات و التنبیهات**، قم، کتابخانهٔ آیت الله المرعشی، بیتا.

رازی، نجم الدین، **رساله عشق و عقل**، تصحیح تقی تفضلی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۶.

روزبهان بقلی، **مشرب الأرواح**، استانبول، چاپ نظیف محرم خواجه، ۱۹۷۳م.
زرین کوب، عبدالحسین، **دنباله جستجو در تصوف ایران**، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۰.
زمانی، کریم، **شرح جامع مثنوی معنوی**، تهران، اطلاعات، ۱۳۷۸ ـ ۱۳۸۱ش.
ـ ـ ـ ـ، **میناگر عشق**، شرح موضوعی مثنوی معنوی، تهران، نشر نی، ۱۳۹۱.
سجادی، سیدجعفر، **فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی**، تهران طهوری، ۱۳۸۹.
سرّاج طوسی، ابو نصر عبد الله بن علی، **اللمع فی التصوف**، تصحیح نیکلسن، چاپ لیدن، ۱۹۱۴م.
شبستری، شیخ محمود، **گلشن راز**، تصحیح کاظم محمدی وایقانی، کرج، نجم کبری، ۱۳۸۶.
صدری‌نیا، باقر، **فرهنگ مأثورات متون عرفانی**، تهران، علمی، ۱۳۸۸.
طوسی، خواجه نصیر، **شرح الاشارات والتنبیهات** (مع المحاکمات)، قم، نشر البلاغه، ۳ مجلد، ۱۳۷۵ ش.
فروزانفر، بدیع الزمان، **احادیث و قصص مثنوی**، تهران، امیرکبیر، ۱۳۹۰.
قشیری، **رسالهٔ قشیریه**، با تصحیحات و استدراکات بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱.
عجلونی، اسماعیل بن محمد، **کشف الخفاء ومزیل الألباس**، تحقیق احمد القلاش، بیروت، مؤسسة الرساله، ۱۹۸۸م.
غزالی، امام محمد، **الاربعین**، ترجمه برهان الدین حمدی، تهران، اطلاعات، ۱۳۷۱.
غنی، قاسم، **تاریخ تصوف در اسلام**، تهران، زوار، ۱۳۶۷.
کاشانی، عبدالرزاق، **اصطلاحات الصوفیه**،ترجمه و شرح محمد علی مودودلاری، تصحیح گل بابا سعیدی، تهران، زوار، ۱۳۸۹.
کاشانی، عزالدین محمود، **مصباح الهدایه**، تصحیح جلال‌الدین همایی، کتابخانه سنایی، ۱۳۲۵.
کبری، شیخ نجم الدین، **آداب الصوفیه و السایر الحایر**، به اهتمام مسعود قاسمی، تهران، طهوری، ۱۳۹۰.
ـ ـ ـ ـ، **الاصول العشره**، ترجمه و شرح عبدالغفور لاری، به اهتمام نجیب مایل هروی، تهران، مولی، ۱۳۸۴، (نسخه خطی ۲۶۴۸ در کتابخانه مجلس شورای اسلامی).
ـ ـ ـ ـ، **رسالة إلی الهائم الخائف من دومة اللائم**، تصحیح توفیق سبحانی، تهران، کیهان، ۱۳۶۴.
ـ ـ ـ ـ، **فوائح الجمال و فواتح الجلال**، تصحیح فریتس مایر، ترجمهٔ قاسم انصاری، تهران، طهوری، ۱۳۸۸.
ـ ـ ـ ـ، **منهاج السالکین و معراج الطالبین**، تصحیح کاظم محمدی، کرج، نجم کبری، ۱۳۸۸.
کربلایی تبریزی، حافظ، **روضات الجنان و جنات الجنان**، تصحیح جعفر سلطان القرائی، به اهتمام محمدامین سلطان القرائی، تبریز، ستوده، ۱۳۸۲.
گنابادی، سلطان علیشاه، **شرح فارسی کلمات باباطاهر**، کتابخانه امیر سلیمانی، ۱۳۶۳.
لاهیجی، شمس‌الدین محمد، **مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز**، تصحیح محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران، زوار، ۱۳۸۸.
مازندرانی، محمدصالح، **شرح اصول کافی**، تحقیق میرزا ابوالحسن شعرانی و حسین علی عاشور، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۱ق.
مجلسی، محمدباقر، **بحارالأنوار**، بیروت، مؤسسة الوفا، ۱۴۰۳ق .
محمدی وایقانی، کاظم، **نجم الدین کبری پیر ولی تراش**، کرج، نجم کبری، ۱۳۸۶.
مستوفی، حمدالله، **تاریخ گزیده**، تصحیح عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲.
مظاهری، حسین، **سیر و سلوک**، اصفهان، موسسه فرهنگی الزهراء (س)، ۱۳۸۸.
مظاهری، عبدالرضا، **اسرار عرفانی دعا**، تهران، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی، ۱۳۹۰.
معصوم علیشاه، محمد معصوم بن زین العابدین، **طرائق الحقائق**، تهران، چاپ محمدجعفر محجوب، ۱۳۱۸.
ملاصدرا، **رساله سه اصل**، تصحیح سید حسین نصر، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۹۰.
مولوی، جلال‌الدین محمد، **مثنوی معنوی**.
ـ ـ ـ ـ، **مجالس سبعه**، تهران، کیهان، ۱۳۶۵ .
میبدی، ابوالفضل رشید الدین، **کشف الأسرار و عدة الأبرار**، به اهتمام علی اصغر حکمت، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۶.
میبدی یزدی، قاضی کمال الدین، **شرح دیوان منسوب به امیر المؤمنین علی بن أبیطالب(ع)**، تصحیح حسن رحمانی و سید ابراهیم اشک شیرین، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۷۹ .
نسفی، عزیزالدین، **انسان کامل**، تصحیح و مقدمه ماریژان موله، ترجمه ضیاءالدین دهشیری، تهران، طهوری، ۱۳۹۰.
نقیب‌زاده، میرعبدالحسین، **نگاهی به فلسفه آموزش و پرورش**، تهران، طهوری، ۱۳۸۵.
نفیسی، سعید، **سرچشمه تصوف در ایران**، به اهتمام عبدالکریم جربزه‌دار، تهران، اساطیر، ۱۳۸۵.
همایی، جلال الدین، **مولوی نامه**، تهران، آگاه، ۱۳۵۶ .
یثربی، سید یحیی، **فلسفهٔ عرفان**، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷.